I.

Úvod

V NÁSLEDUJÍCÍM VÝKLADU SE BUDU ZABÝVAT institucionální analýzou modernity a jejími kulturními a poznávacími podtexty. Ve svém výkladu se přitom zásadně odlišuji od převládajících diskusí, ve kterých jsou tyto důrazy převráceny. Co je modernita? V prvním přiblížení řekněme jednoduše následující: „modernita" se týká způsobů nebo organizace sociálního života, které se vynořují v Evropě asi od 17. století a které se ve svém vlivu následně staly více či méně celosvětovými. To spojuje modernitu s určitým časovým obdobím a určitým místem vzniku, ale pro tuto chvíli ponechává její hlavní charakteristiky bezpečně „utajeny".

Dnes, na sklonku 20. století, se hojně diskutuje o tom, že stojíme na prahu nové éry, na niž musí společenské vědy reagovat a která nás přivádí za hranice modernity samé. Bylo navrženo oslnivé množství termínů týkajících se tohoto přechodu, z nichž se pouze nemnoho pozitivně dotýká vzniku nového společenského systému (jako je „informační společnost" nebo „konzumní společnost"), zatímco většina z nich spíše pouze naznačuje, že předcházející stav se blíží ke svému konci („postmodernita", „postmodernismus", „postindustriální společnost", „postkapitalismus" apod.). Některé diskuse o těchto záležitostech se soustřeďují na institucionální transformace, zvláště pak ty, které přicházejí s názorem, že se pohybujeme od systému založeného na výrobě materiálních statků k systému úzce souvisejícímu s informacemi. Obecněji se však tyto kontroverze soustřeďují převážně na otázky filozofie a epistemologie. Toto pojetí je charakteristické například pro autora, jenž je především odpovědný za popula-

rizaci pojmu postmodernita, pro Jeana-Françoise Lyotarda.[1] V jeho pojetí postmodernita znamená odklon od pokusů zdůvodňovat epistemologii a odklon od víry v člověkem řízený pokrok. Postmoderní situace se vyznačuje mizením „velkého vyprávění" — překlenujícího „souvislého příběhu" —, který nás v dějinách umísťuje jako bytosti mající určitou minulost a předvídatelnou budoucnost. Postmoderní perspektiva vidí pluralitu různorodých tvrzení, mezi nimiž věda nemá privilegované postavení.

Obvyklá reakce na tento druh myšlení, vyjádřený Lyotardem, spočívá ve snaze ukázat, že celistvá epistemologie je možná a že může být dosaženo zevšeobecnitelného vědění o společenském životě a strukturách společenského rozvoje.[2] Já však chci jít jinou cestou. Objasním, že dezorientace, která se projevuje v dojmu o nemožnosti dosáhnout systematického vědění o sociálním uspořádání, vyplývá z pocitu, jejž sdílí mnozí z nás a podle něhož jsme vtaženi do spletitých událostí, kterým plně nerozumíme a které z velké části nejspíše nemůžeme ovlivňovat. K analýze toho, jak k tomu došlo, nestačí pouze vynalézt nové pojmy jako postmodernita a podobně. Místo toho se musíme znovu podívat na povahu modernity samé, neboť ta je z určitých, dosti specifických důvodů, ve společenských vědách až dosud nedostatečně pochopena. Přesněji řečeno, spíše než o vstup do období postmodernity se jedná o to, že se dostáváme do situace, v níž jsou důsledky modernity radikalizovány a zevšeobecňovány mnohem více, než tomu bylo dříve. Tvrdím, že za hranicemi modernity můžeme postřehnout obrysy nového a jiného řádu, který je „postmoderní", ale zcela odlišný od toho, co je právě teď mnohými nazýváno „postmodernitou".

Názory, které zde budu rozvíjet, mají svůj původ v tom, co jsem v jiné práci nazval „diskontinuitní" interpretací moderního

[1] Jean-François Lyotard, *The Post-Modern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985). Francouzsky *La condition postmoderne* (Paris: Editions de Minuit, 1979). Česky „Postmoderní situace", v J.-F. Lyotard, *O postmodernismu* (Praha: Filosofia, 1993).

[2] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Eng.: Polity, 1987). Německy *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).

společenského vývoje.[3] Tím míním skutečnost, že moderní společenské instituce jsou v některých ohledech jedinečné — svou formou odlišné od všech typů institucí tradičního řádu. Vystižení povahy této diskontinuity je podle mého stanoviska nezbytným předpokladem analýzy toho, co modernita skutečně je, stejně jako diagnózy jejích důsledků pro naši současnou situaci.

Můj přístup také vyžaduje krátkou kritickou diskusi o některých dominantních stanoviscích v sociologii, neboť tato disciplína je nejúžeji zapojena do studia moderního společenského života. Pokud jde o kulturní a poznávací orientace, diskuse o modernitě a postmodernitě většinou neodhalily nedostatky v etablovaných sociologických koncepcích. Interpretace, která se chce v převážné míře zabývat institucionální analýzou, jak je tomu v mém případě, však tak musí učinit.

Využívaje tyto poznámky jako odrazový můstek, pokusím se v celkovém záměru své studie poskytnout novou charakteristiku jak povahy modernity, tak postmoderního řádu, který by mohl vzniknout po současné epoše.

Nespojitosti modernity

Myšlenka, že historie lidstva je poznamenána jistými „diskontinuitami" a nemá hladce se rozvíjející formu, je samozřejmě známá a byla zdůrazněna ve většině verzí marxismu. Moje užití tohoto pojmu však nemá žádné zvláštní spojení s historickým materialismem a nesměřuje k charakteristice historie lidstva jako celku. V různých obdobích historického vývoje nepochybně existují diskontinuity, například v období přechodu mezi kmenovými společnostmi a vznikem agrárních států. Tímto se ale já nezabývám. Namísto toho chci zdůraznit zvláštní diskontinuitu či soubor diskontinuit vázaných na moderní dobu.

Způsoby života vytvořené modernitou nás zcela bezprecedentním způsobem odvedly od *všech* tradičních typů sociálního řádu.

[3] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge, Eng.: Polity, 1985).

Změny týkající se modernity jsou jak svou extenzitou, tak intenzitou hlubší než většina změn charakteristických pro předcházející období. V extenzivní rovině přispěly k ustavení forem sociálního spojení, které obepínají celou Zemi; v intenzivní rovině změnily některé nejintimnější a nejosobnější rysy našeho každodenního života. Mezi tradičním a moderním samozřejmě existují spojitosti a tyto dvě formy od sebe nejsou zcela odděleny. Je dobře známo, jak může být zavádějící, když proti sobě tradiční a moderní společnost postavíme příliš hrubým způsobem. Změny, k nimž došlo za poslední tři až čtyři století — tedy během krátkého historického času —, byly ale tak dramatické a rozsáhlé ve svém dopadu, že naše vědění o předcházejících obdobích přechodu nám při pokusech porozumět těmto změnám pomáhá jen velmi málo.

Dlouhodobý vliv sociálního evolucionismu (vývojového chápání společnosti) je jedním z důvodů, proč nespojitý charakter modernity často nebyl plně doceňován. Dokonce i takové teorie, které zdůrazňují význam nespojitých přechodů, jako je Marxova teorie, chápou historii lidstva tak, jako by měla nějaký celkový směr ovládaný všeobecnými dynamickými principy. Evoluční teorie vskutku představují „velká vyprávění", byť nejsou nutně inspirována teleologicky. Podle evolucionismu může být „historie" vyjadřována v termínech „souvislého příběhu", který shluku lidských příhod vtiskuje charakter uspořádaného obrazu. Historie „začíná" malými izolovanými kulturami lovců a sběračů, pokračuje rozvojem pěstitelských a pasteveckých společenství, posléze postupuje k formování zemědělských států, až kulminuje vznikem moderních společností na Západě.

Odstranění evolučního vyprávění nebo dekonstrukce souvislého příběhu nejen napomáhá k ujasnění úkolu analyzovat modernitu, ale mění také zaměření části diskuse o takzvané postmoderně. Historie nemá „totální" formu, kterou jí přisuzují evolucionistické koncepce — evolucionismus v různých podobách je ovšem v sociálním myšlení mnohem vlivnější než teleologické filozofie dějin, které jsou pro Lyotarda a ostatní hlavním cílem jejich útoku. Dekonstrukce vývojového pohledu na společnost znamená akceptovat, že historie nemůže být chápána jako nějaká jednota nebo jako odraz určitých jednotících principů organizace a přeměny. To ale neznamená, že vše je chaos nebo že může být napsán nekonečný počet zcela odlišných „historií". Existují například určité události historického přechodu, jejichž charakter může být rozpoznán a určen a které mohou být zobecněny.[4]

Jak vymezíme diskontinuity, které odlišují moderní sociální instituce od tradičních sociálních řádů? Pomocí několika rysů. Jedním je samotný *rytmus změny*, který éra modernity uvádí do pohybu. Tradiční civilizace mohly být značně dynamičtější než mnohé jiné předmoderní systémy, ale v podmínkách modernity je rychlost změny zcela neobvyklá. I když je to snad nejvíce zřejmé v oblasti technologie, prostupuje tento rys také všemi ostatními oblastmi. Druhá diskontinuita se týká *rozsahu změn*. Jak jsou různé oblasti světa vtahovány do vzájemných souvislostí, srážejí se vlny sociální přeměny vskutku na celém zemském povrchu. Třetí rys se týká *svébytné povahy moderních institucí*. Některé moderní sociální formy nelze nalézt v předcházejících historických obdobích — například politický systém národního státu, celková závislost výroby na neživých zdrojích energie nebo postupující komodifikace výrobků a námezdní práce. Ostatní mají s dříve existujícími sociálními řády jen druhovou vazbu. Jako příklad lze uvést město. Moderní městská osídlení do sebe často pojímají tradiční města a může se zdát, že z nich vzešla. Ve skutečnosti je moderní urbanistický systém uspořádán podle principů, které se zcela liší od těch, jež v dřívějším období oddělovaly předmoderní města od venkova.[5]

Bezpečí a nedostatek bezpečí, důvěra a riziko

Při zkoumání charakteru modernity bych chtěl podstatnou část diskuse soustředit zejména na témata *bezpečí versus nedosta-*

[4] Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge, Eng.: Polity, 1984), kap. 5.

[5] Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (London: Macmillan, 1981).

tek bezpečí a *důvěra versus riziko*. Jak může pozorovat každý, kdo žije na sklonku 20. století, je modernita dvojznačným jevem. Vývoj moderních institucí a jejich celosvětové rozšíření vytvořily pro lidi mnohem větší možnosti, jak se těšit ze zajištěné a zdárné existence, než tomu bylo v jakémkoli jiném typu předmoderního systému. Modernita má ale také svou stinnou stránku, která se v našem století stala velmi zřejmá.

Celkové možnosti, které nám modernita nabízí, byly zdůrazněny zejména klasickými zakladateli sociologie. Marx a Durkheim viděli moderní dobu jako problematickou. Ale oba věřili, že prospěšné možnosti, odkryté moderním obdobím, převažují nad negativní charakteristikou moderní doby. Marx chápal třídní boj jako zdroj základních rozporů kapitalistického řádu, ale zároveň předvídal vznik humánnějšího sociálního systému. Durkheim věřil, že pokračující expanze průmyslového rozvoje založí harmonický a plnohodnotný sociální život integrovaný kombinací dělby práce a morálně založeného individualismu. Max Weber byl z těchto tří zakladatelů nejpesimističtější. Viděl moderní svět jako paradoxní svět, v němž je materiálního pokroku dosahováno pouze za cenu růstu byrokracie, jež ničí individuální tvořivost a autonomii. Ale dokonce ani on zcela nepředvídal, jak rozsáhlá může být stinná stránka modernity.

Uveďme příklad. Všichni tito autoři chápali, že moderní průmyslová práce má degradující důsledky, jež spoustu lidí podřizují otupující monotónní práci. Ale nepředvídali, že další rozvoj „výrobních sil" bude mít značně destruktivní vliv na fyzické prostředí. Ekologické obavy do tradic sociologického myšlení příliš nepronikly. Není proto překvapující, že sociologové dnes mají obtíže při jejich systematickém hodnocení.

Jako druhý příklad lze uvést organizované použití politické moci, zvláště v té podobě, v níž se projevilo v případě totalitarismu. Zakladatelé sociologie považovali svévolné užití politické moci za jev minulosti (přestože se někdy objevuje i v současnosti, jak to ukázala Marxova analýza vlády Ludvíka Bonaparta). „Despotismus" byl považován za hlavní charakteristiku předmoderních států. S nástupem fašismu, holocaustu, stalinismu a dalších událostí 20. století chápeme, že možnosti totality jsou obsaženy v samotných institucionálních parametrech modernity, spíše

než jimi vyloučeny. Totalitarismus je odlišný od tradičního despotismu, ale ve svých důsledcích je o to hrozivější. Totalitní řád spojuje politickou a ideologickou moc a vojenskou sílu v koncentrovanější formě, než jak to bylo možné před vznikem moderních národních států.[6]

Rozvoj vojenské síly, jako obecný jev, poskytuje další příklady. Durkheim i Weber zažili hrozné události 1. světové války, byť Durkheim zemřel dříve, než válka skončila. Tento konflikt otřásl jeho dřívějším očekáváním, že mírumilovný, integrovaný průmyslový řád bude přirozeně povzbuzován rozvojem průmyslu; ukázalo se ale nemožné tento konflikt začlenit do intelektuálního rámce, který Durkheim rozvinul jako základ své sociologie. Weber věnoval více pozornosti úloze vojenské síly v dějinách než Marx a Durkheim. Nepřemýšlel však o vojenství v moderní době a přesunul těžiště své analýzy k racionalizaci a byrokratizaci. Žádný z klasických zakladatelů sociologie nevěnoval systematickou pozornost jevu „zprůmyslnění války".[7]

Sociální myslitelé píšící na přelomu 19. a 20. století nemohli předvídat vynález nukleárních zbraní.[8] Proplétání průmyslové inovace a organizace s vojenskou silou však začíná již s počátky samotné moderní industrializace. Skutečnost, že nebylo většinou sociologií analyzováno, je známkou převahy stanoviska, že nově vznikající řád modernity bude v zásadě mírumilovný, na rozdíl od militarismu, který charakterizoval dřívější dobu. Nejen hrozba nukleární konfrontace, ale i stálá možnost vojenského konfliktu tvoří základní rys „stinné stránky" modernity v našem století. Dvacáté století je stoletím válek s množstvím vojenských srážek,

[6] Giddens, *Nation-State and Violence.*

[7] William McNeill, *The Pursuit of Power* (Oxford: Blackwell, 1983).

[8] H. G. Wells, ovlivněný fyzikem Frederickem Soddym, spolupracovníkem Ernesta Rutheforda, napsal takovou předpověď v roce 1914 ještě před vypuknutím Velké války. Wellsova kniha *Uvolněný svět* vypráví o válce, která vypukla v roce 1958 v Evropě, odkud se rozšířila do celého světa. V této válce byla použita hrozná zbraň, vytvořená z radioaktivní substance nazývané carolinum. Stovky těchto bomb, které Wells nazýval atomové bomby, byly svrženy na světové metropole a způsobily hroznou zkázu. Poté následovalo období masového strádání a politického chaosu, po němž byla ustavena nová celosvětová republika, v níž byla válka navždy zakázána.

jež měly za následek značně vyšší ztráty na životech než války v kterémkoli ze dvou předcházejících století. V tomto století bylo ve válkách doposud zabito více než 100 miliónů lidí — tedy mnohem větší část světové populace než v 19. století, i když bereme v úvahu její celkový růst.[9] Došlo-li by k omezenému nukleárnímu konfliktu, byly by ztráty na životech zdrcující a totální konflikt supervelmocí by mohl lidstvo naprosto vyhubit.

Svět, ve kterém dnes žijeme, je složitý a nebezpečný. Taková situace od nás vyžaduje mnohem více než pouhé otupení nebo oslabení předpokladu, že vznik modernity povede k vytvoření šťastnějšího a bezpečnějšího sociálního řádu. Ztráta důvěry v budoucnost je samozřejmě jedním z faktorů, který zapřičiňuje rozpad „vyprávění" historie. Ale zde je v sázce mnohem více než jen závěr, že „historie nikam nevede". Musíme rozvíjet institucionální analýzu dvojznačného charakteru modernity. V rámci toho musíme napravit i některá omezení klasických sociologických stanovisek, ta omezení, která ovlivňují sociologické myšlení až do současnosti.

Sociologie a modernita

Sociologie je velice široký a mnohostranný vědní obor a jakékoli jednoduché zobecnění o ní jako celku je problematické. Lze však upozornit na tři široce sdílené koncepce, které částečně čerpají z pokračujícího vlivu klasické sociální teorie na sociologii a brání provedení uspokojivé analýzy moderních institucí. První se týká institucionální diagnózy modernity, druhá má co do činění se sociologickou analýzou „společnosti" a třetí souvisí s vazbami mezi sociologickým věděním a charakteristikami modernity, ke kterým se toto vědění vztahuje.

1. Většina význačných teoretických tradic v sociologii, včetně těch, které pocházejí ze spisů Marxe, Durkheima a Webera, usilovala při interpretaci povahy modernity o nalezení celkové převažující dynamiky transformace. Pro autory ovlivněné Marxem je hlavní transformativní silou utvářející svět kapitalismus. S úpadkem feudalismu je zemědělská produkce, založená na lokálním panství, nahrazena produkcí pro národní a mezinárodní trhy, v jejichž podmínkách se stávají zbožím nejen neomezeně různorodé materiální statky, ale také lidská pracovní síla. Vznikající sociální řád modernity je *kapitalistický* jak svým ekonomickým systémem, tak ostatními institucemi. Neklidný a pohyblivý charakter modernity je vysvětlován jako výsledek cyklu investice — zisk — investice, který ve spojení s celkovou tendencí klesající míry zisku způsobuje stálý tlak na expanzi systému.

Tento názor byl kritizován Durkheimem i Weberem, kteří pomohli iniciovat protichůdné interpretace, jež silně ovlivnily následnou sociologickou analýzu. Durkheim, v duchu tradičního pohledu Saint-Simonova, viděl povahu moderních institucí zejména v důsledcích *industrialismu.* Pro Durkheima není centrálním prvkem vznikajícího průmyslového řádu kapitalistická soutěž, a některé z charakteristik, na něž Marx kladl velký důraz, považoval za okrajové a přechodné. Rychle se měnící charakter moderního společenského života nepramení hlavně z kapitalismu, ale z podněcujícího impulzu složité dělby práce, poutající výrobu k lidským potřebám prostřednictvím průmyslového vykořisťování přírody. Nežijeme v kapitalistickém, ale v průmyslovém řádu.

Weber spíše než o existenci průmyslového řádu mluvil o „kapitalismu" , ale v některých klíčových ohledech byl jeho názor bližší Durkheimovi než Marxovi. „Racionální kapitalismus", jak jej charakterizuje Weber, zahrnuje ekonomický mechanismus specifikovaný Marxem, včetně přeměny námezdní práce ve zboží. Nicméně „kapitalismus" v jeho použití znamená něco zcela jiného než pojem, který používá Marx ve svých spisech. Jeho klíčovým aspektem je „racionalizace", jak je vyjádřena v technice a organizaci lidských činností, zejména v podobě byrokracie.

Žijeme nyní v kapitalistickém řádu? Je industrialismus dominantní silou vytvářející instituce modernity? Neměli bychom se jako na hlavní charakteristiku raději podívat na racionalizovanou kontrolu informací? Pokusím se objasnit, že tyto otázky nelze zodpovídat v této formě — tím chci říci, že bychom je neměli po-

[9] Viz statistická data obsažená v Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures* (Washington, D.C.: World Priorities, 1983).

považovat za vzájemně se vylučující charakteristiky. Modernita, jak předpokládám, je *na úrovni institucí mnohorozměrná* a každý z prvků specifikovaných v těchto různých tradicích hraje určitou roli.

2. Ve většině sociologických koncepcí zaujímá ústřední postavení pojem „společnost". „Společnost" je samozřejmě nejednoznačný pojem, který se týká jak „sociálního sdružování" v jeho rodové podobě, tak určitého systému sociálních vztahů. Soustřeďuji se zde pouze na druhé užití pojmu, které ve své základní podobě zcela jistě figuruje ve všech hlavních sociologických perspektivách. Marxističtí autoři sice někdy dávají přednost termínu „sociální formace" před termínem „společnost", i jejich pojetí společnosti však má podobu „ohraničeného systému".

V nemarxistických koncepcích, zvláště v těch, jež jsou ovlivněny Durkheimem, je pojem společnost svázán se samotnou definicí sociologie jako takové. Obvyklá definice sociologie, jíž začíná každá učebnice — „sociologie je věda o lidských společnostech" nebo „sociologie zkoumá moderní společnosti" — toto stanovisko potvrzuje zcela jasně. Jen málokdo ze současných autorů, pokud vůbec někdo, následuje Durkheima v představě společnosti jako téměř mystické záležitosti, jako určitého druhu nad-existence, jíž jednotliví členové projevují hlubokou úctu. Ale prvotnost „společnosti" jako ústředního pojmu sociologie je široce přijata.

Proč máme mít výhrady k pojmu společnost, tak jak se běžně používá v sociologickém myšlení? Jsou pro to dva důvody. I když ti autoři, kteří pohlížejí na sociologii jako na zkoumání „společností", to výslovně neuvádějí, mají na mysli společnosti spojené s modernitou. Při tvorbě koncepcí společnosti uvažují o zcela jasně ohraničených systémech, jež mají vlastní vnitřní jednotu. Dnes, v tomto pojetí, se „společnost" týká *národních států*. Sociolog hovořící o konkrétní společnosti může sice používat termíny „národ" nebo „země", avšak jen výjimečně je teoretické analýze podroben charakter národního státu. Při vysvětlování povahy moderních společností musíme brát v úvahu specifické charakteristiky národního státu jako typu sociální pospolitosti, která se zásadně liší od předmoderních států.

Druhý důvod se týká určitých teoretických interpretací, které byly úzce spojeny s pojmem společnosti. Jednu z nejvlivnějších

interpretací vytvořil Talcott Parsons.[10] Podle Parsonse je nejdůležitějším cílem sociologie znovu vyřešit „problém řádu". Problém řádu je klíčový pro interpretaci provázanosti sociálních systémů, protože je definován jako otázka integrace — co drží systém pohromadě s ohledem na dělení zájmů, které „staví všechny proti všem".

Nemyslím si, že je užitečné uvažovat o sociálních systémech tímto způsobem.[11] Otázku řádu bychom měli přeformulovat takto: jak je možné, že sociální systémy „spojují" čas a prostor. Problém řádu je zde chápán jako problém *časoprostorového rozpojení* — podmínek, za kterých jsou čas a prostor organizovány tak, aby spojovaly přítomnost a nepřítomnost. Tento problém se koncepčně liší od pojetí „provázanosti" sociálních systémů. V některých ohledech se moderní společnosti (národní státy) bezpochyby vyznačují jasně definovanou provázaností. Ale všechny takové společnosti jsou zároveň propleteny vazbami a spojeními, které křižují sociálně-politický systém státu a kulturní řád „národa". Žádné předmoderní společnosti nebyly ve skutečnosti tak jasně provázány jako moderní národní státy. Agrární civilizace měly „hranice" ve významu, jaký dnes tomuto pojmu přisuzují geografové, avšak menší zemědělské pospolitosti a lovecké i sběračské společnosti se obvykle prolínaly s okolními skupinami a nebyly územními celky v tom smyslu, v jakém jimi jsou dnešní společnosti založené na státu.

V podmínkách modernity je úroveň časoprostorového rozpojení mnohem větší než i v těch nejvyspělejších agrárních civilizacích. Jde ale o víc než o prosté rozšíření schopnosti sociálních systémů spojovat čas a prostor. K tomu, abychom mohli vymezit některé význačné rysy modernity jako celku, musíme hlouběji prozkoumat, jak jsou moderní instituce „situovány" v čase a prostoru.

3. V různých, i dosti odlišných, formách myšlení byla sociologie chápána jako obor produkující vědění o moderním sociálním životě, které může být použito k předvídání a řízení. Toto téma

[10] Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951).

[11] Důvody pro to jsem rozvinul v *Constitution of Society*.

má dvě hlavní podoby. V první se předpokládá, že sociologie poskytuje informace o sociálním životě, které umožňují určitou kontrolu sociálních institucí podobným způsobem, jak je tomu ve fyzikálních vědách ve vztahu k přírodě. Předpokládá se, že sociologické vědění je v účelovém vztahu k sociálnímu světu, jehož se týká; takové vědění může být využito technickým způsobem k zásahům do společenského života. Ostatní autoři, včetně Marxe (nebo alespoň Marxe podle některých interpretací), zaujímají jiné stanovisko. Pro ně je klíčová myšlenka „využívat historii k vytváření historie": poznatky společenské vědy nemohou být pouze aplikovány na nehybnou předmětnou oblast, ale musí být filtrovány sebeporozuměním sociálních aktérů.

Tento pohled je nepopiratelně vytříbenější než ostatní, ale je stále ještě neadekvátní, protože jeho koncepce reflexivity je příliš jednoduchá. Vztah mezi sociologií a její předmětnou oblastí — jednáním lidských bytostí v podmínkách modernity — musí být chápán jinak, a to prizmatem „dvojí hermeneutiky".[12] Vývoj sociologického vědění parazituje na pojmech laických aktérů; pojmy zakotvené v metajazycích sociálních věd na druhé straně běžně a opakovaně vstupují do světa jednání, které měly původně popsat a vysvětlit. To ale není přímá cesta k průhlednému sociálnímu světu. *Sociologické vědění se začleňuje do a vyčleňuje ze světa sociálního života a rekonstruuje při tom jak sebe, tak tento svět jako nedílnou část tohoto procesu.*

Toto je model reflexivity, ale ne takový, ve kterém vedle sebe existuje hromadění sociologického vědění na jedné straně a na straně druhé stále rozsáhlejší řízení sociálního rozvoje. Sociologie (a ostatní společenské vědy, které se zabývají současnými lidskými bytostmi) nerozvíjí kumulativní vědění shodným způsobem jako přírodní vědy. Naopak, „zavádění" sociologických pojmů nebo sociologických tvrzení do sociálního světa není procesem, který může být snadno usměrňován buď těmi, kteří je navrhují, nebo dokonce mocenskými skupinami či vládními úřady. Praktický dopad společenské vědy a sociologických teorií je nicméně ob-

[12] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1974); *Constitution of Society*.

rovský a sociologické koncepce a poznatky jsou konstitutivním způsobem součástí toho, co *je* modernita. Význam tohoto bodu rozvinu konkrétněji níže.

Máme-li odpovídajícím způsobem pochopit povahu modernity, musíme se, jak zdůrazňuji, vymanit z existujících sociologických perspektiv v každém ze zmíněných ohledů. Musíme vysvětlit zcela neobvyklou dynamiku a globalizující rozsah moderních institucí a vysvětlit podstatu jejich nespojitostí s tradičními kulturami. K charakterizaci těchto institucí se dostanu později, zejména položením otázky: Co je zdrojem dynamické povahy modernity? Při formulování odpovědi lze rozlišit několik skupin prvků, jež se všechny týkají jak dynamického, tak „celosvětového" charakteru moderních institucí.

Dynamika modernity se odvozuje z *oddělení času a prostoru* a jejich opětovného spojování ve formách, které umožňují přesné časoprostorové „zónování" sociálního života; z *vyvázání* sociálních systémů (což je jev, který je úzce spojen s faktory působícími při oddělování času a prostoru); a z *reflexivního uspořádání* a *přeuspořádání* sociálních vztahů s ohledem na stálé vstupy vědění ovlivňující jednání jednotlivců a skupin. Budu je analyzovat detailně (což bude zahrnovat úvodní pohled na podstatu důvěry) a začnu otázkou uspořádání času a prostoru.

Modernita, čas a prostor

Abychom porozuměli bytostným vazbám mezi modernitou a transformací času a prostoru, musíme začít načrtnutím některých rozdílů oproti časoprostorovým vztahům v předmoderním světě.

Všechny předmoderní kultury měly způsoby počítání času. Kalendář byl například stejně významným rysem agrárních států jako objev písma. Ale počítání času, které bylo základem každodenního života, spojovalo — jistě pro většinu populace — čas s místem a bylo obvykle nepřesné a proměnlivé. Nikdo nemohl určit denní dobu bez odkazu k dalším sociálně-prostorovým ukazatelům: „kdy" bylo téměř vždy spojeno s „kde" nebo ztotožněno

s pravidelnými přírodními úkazy. Vynález mechanických hodin a jejich všeobecné rozšíření (jev, který začíná již od konce 18. století) měly klíčový význam pro oddělení času od prostoru. Hodiny vyjadřovaly jednotný rozměr „prázdného času", kvantifikovaný způsobem, který umožnil přesné označení „zón" dne (například „pracovního dne").[13]

Čas byl nadále spojován s prostorem (a místem), a to až do doby, kdy se jednotnost měření času mechanickými hodinami dostala do souladu s jednotností v sociální organizaci času. Tento posun se kryl s rozšířením modernity a byl završen až v tomto století. Jedním z jeho hlavních aspektů je celosvětová standardizace kalendářů. Každý se dnes řídí stejným kalendářním systémem, například příchod „roku 2000" se očekává jako celosvětová událost. Různé „Nové roky" nadále existují vedle sebe, ale jsou podřazeny způsobu datování, který se stal univerzálním pro všechny záměry a účely. Druhým aspektem je standardizace času mezi oblastmi. Ještě na sklonku 19. století měla různá území v jednom státě obvykle různé „časy" a mezi jednotlivými státy byla situace ještě chaotičtější.[14]

Podmínkou pro „vyprázdnění prostoru" je z velké části „vyprázdnění času", a je proto prioritní příčinou. Koordinace času je proto, jak vysvětlím později, základem kontroly prostoru. Vývoj „prázdného prostoru" může být pochopen jako oddělení *prostoru* od *místa*. Je důležité zdůraznit rozdíl mezi těmito dvěma pojmy, protože jsou často používány více méně jako synonyma. „Místo" lze nejlépe vyjádřit pomocí představy místního dějiště, které odkazuje k fyzickému rámci sociální činnosti v její geografické situovanosti.[15] V předmoderních společnostech se místo a prostor z velké části shodují, neboť prostorové dimenze sociálního života jsou pro většinu obyvatelstva a ve většině ohledů určovány „přítomností" — místními aktivitami. Vzestup modernity stále více a více odtrhuje prostor od místa, a to tím, že podporuje vztahy mezi „nepřítomnými" druhými, kteří jsou místně vzdáleni od situací bezprostřední interakce. V podmínkách modernity se místo stává v rostoucí míře *fantasmagorickým:* to znamená, že místa dění jsou zcela prostoupena a formována sociálními vlivy, které jsou od nich značně vzdáleny. To, co strukturuje místo dění, není to, co je přítomno na scéně; „viditelná forma" místa dění ukrývá vzdálené vztahy, které určují jeho povahu.

Vymknutí prostoru z místa není, jako tomu bylo v případě času, úzce spojeno se vznikem jednotného způsobu měření. Prostředky spolehlivého dělení prostoru byly vždy snadněji dostupné než prostředky vytváření jednotných měřítek času. Rozvoj „prázdného prostoru" je spojen především se dvěma skupinami faktorů: jednak s faktory, které umožňují znázornění prostoru bez vztahu k privilegovanému místu, které tvoří určité východisko; a dále těmi, které umožňují zaměnitelnost různých prostorových jednotek. Nezbytnou základnou pro uplatnění vlivu obou skupin faktorů bylo „objevení" „vzdálených" oblastí světa západními cestovateli a badateli. Rozvinuté mapování světa, které vedlo k vytvoření univerzálních map, v nichž perspektiva hrála při znázornění zeměpisné polohy a formy malou roli, učinilo prostor „nezávislým" na určitém místě nebo oblasti.

Oddělení času od prostoru by se nemělo nahlížet jako jednosměrný rozvoj, v němž nejsou žádné zvraty nebo který je všeobsahující. Jako všechny vývojové trendy má naopak dialektické rysy, vyvolávající protikladné charakteristiky. Oddělení času od prostoru mimo to poskytuje základ pro jejich přeskupení ve vztahu k sociální činnosti. To lze jednoduše demonstrovat na příkladu jízdního řádu. Jízdní řád může na první pohled vypadat jako pouhá časová stupnice. Je to však prostředek časoprostorového uspořádávání, označující čas a místo příjezdu vlaků. V této formě umožňuje komplexní koordinaci vlaků, cestujících a nákladů napříč velkými úseky časoprostoru.

Proč je oddělení času a prostoru pro extrémní dynamiku modernity tak důležité?

Za prvé je to prvotní podmínka procesu vyvázání, který budu analyzovat dále. Oddělení času a prostoru a jejich zformování do

[13] Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

[14] Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918* (London: Weidenfeld, 1983).

[15] Giddens, *The Constitution of Society.*

standardních „prázdných" dimenzí rozbíjí spojení mezi sociální činností a její „vázaností" na zvláštnosti kontextů přítomnosti. Vyvázané instituce významně rozšiřují rozsah časoprostorového rozpojení, ale dosažení tohoto účinku závisí na koordinaci času a prostoru. Tento jev otevírá mnohostranné možnosti změny tím, že osvobozuje od omezení místními zvyky a praktikami.

Za druhé poskytuje usměrňující mechanismus pro příznačný rys moderního sociálního života — racionalizovanou organizaci. Organizace (včetně moderních států) mohou někdy být spíše statické, nehybné, což je vlastnost, kterou Weber spojoval s byrokracií. Obvykle jsou však dynamické, což je výrazně odlišuje od předmoderního uspořádání. Moderní organizace jsou schopny spojovat lokální a globální způsobem, který by byl v tradičnějších společnostech nemyslitelný, a touto schopností ovlivňují životy mnoha miliónů lidí.

Za třetí, radikální historicita spojená s modernitou závisí na způsobech „proniknutí" do času a prostoru, které byly předchozím civilizacím nedostupné. „Historie", jako systematické osvojování minulosti, které by mělo pomoci tvarovat budoucnost, dostala první podstatný stimul se vznikem raných agrárních států. Rozvoj moderních institucí však dal tomuto procesu podstatně nový podnět. Standardizovaný kalendář, který je nyní obecně uznávaný, umožňuje osvojení jednotné minulosti, jakkoli tato „historie" může být předmětem protichůdných interpretací. Navíc, s ohledem na celkové zmapování světa, které se dnes bere jako samozřejmost, se jednotná minulost stává celosvětovou; čas a prostor jsou znovu spojovány, aby utvořily skutečně světový historický rámec jednání a zkušenosti.

Vyvázání

Nyní mi dovolte, abych pokračoval a zabýval se problémem vyvázání sociálních systémů. Vyvázáním myslím „vytržení" sociálních vztahů z místních kontextů interakce a jejich restrukturaci v neomezených časoprostorových rozpětích.

Sociologové často diskutují o přechodu od tradičního k modernímu světu pomocí pojmů „diferenciace" nebo „funkční specializace". Pohyb od malých systémů k agrárním civilizacím a potom k moderním společnostem může být podle tohoto pohledu chápán jako proces postupující vnitřní diverzifikace. Proti tomuto stanovisku mohou být vzneseny různé námitky. Je obvykle spojeno s evolučním názorem, nebere na zřetel „problém rozhraničení" v analýze společenských systémů a často je odvozeno z funkcionalistických představ.[16] Pro tuto diskusi je ale důležitější fakt, že se uspokojivým způsobem nezaměřuje na problém rozpojení času a prostoru. Pojmy diferenciace nebo funkční specializace nejsou vhodné pro zachycení fenoménu vymezování času a prostoru sociálními systémy. Představa vyvolaná pojmem vyvázání je s to lépe zachytit měnící se svazek času a prostoru, který má zásadní význam pro sociální změnu obecně a pro povahu modernity zvláště.

Chci odlišit dva typy vyvazujících mechanismů, vnitřně spojených s rozvojem moderních sociálních institucí. První z nich spojuji s tvorbou *symbolických znaků;* druhý budu nazývat ustavením *expertních systémů.*

Symbolickými znaky míním prostředky styku, které se mohou „šířit" bez ohledu na specifické charakteristiky jednotlivců nebo skupin, kteří je používají v kterémkoli styčném bodě. Lze rozlišit několik různých druhů symbolických znaků, jako například prostředky politické legitimity; já se zde soustředím na symboliku *peněz.*

Podstata peněz byla v sociologii široce diskutována a je samozřejmě stále předmětem zájmu ekonomie. Ve svých raných spisech Marx mluvil o penězích jako o „univerzální děvce", směnném prostředku, který neguje obsah zboží či služeb tím, že jej nahrazuje neosobním standardem. Peníze umožňují výměnu čehokoli za cokoli bez ohledu na to, zda různé druhy zboží vzájemně sdílejí nějaké podstatné vlastnosti. Marxovy kritické připomínky k penězům nastiňují jeho pozdější rozlišení mezi

---

[16] Kritika funkcionalismu viz Anthony Giddens, „Functionalism: après la lutte", v Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977).

užitnou hodnotou a směnnou hodnotou. Peníze umožňují zevšeobecnění druhého z těchto aspektů právě proto, že mohou hrát úlohu „čistého zboží".[17]

Vysvětlení vztahů mezi penězi a modernitou, které jde dále a je propracovanější, však podal až Georg Simmel.[18] Vrátím se k tomu později, neboť ve svém výkladu se budu zabývat penězi jako vyvazujícím mechanismem. Prozatím lze poznamenat, že výkladem sociálního charakteru peněz se v nedávné době zčásti zabývali Talcott Parsons a Niklas Luhmann. Parsons je v tomto směru rozhodujícím autorem. Podle něho jsou peníze v moderních společnostech jedním z několika typů „cirkulujících prostředků", mezi něž dále patří moc a jazyk. Ačkoliv přístupy Parsonse a Luhmanna mají určitou podobnost s tím, co budu vykládat dále, nesouhlasím s rámcem jejich analýz. Ani moc, ani jazyk nejsou srovnatelné s penězi nebo jinými vyvazujícími mechanismy. Moc a užívání jazyka jsou bytostnými rysy sociálního jednání na velmi všeobecné rovině, nejsou jeho specifickými sociálními formami.

Co jsou peníze? V odpovědi na tuto otázku se ekonomové nikdy nedokázali shodnout. Nejlepší východisko pravděpodobně nabízejí Keynesovy spisy. Keynes klade hlavní důraz mimo jiné na zvláštní charakter peněz, jehož přesnou analýzou se jeho práce odlišuje od těch verzí neoklasického ekonomického myšlení, ve kterých, jak uvádí Leon Walras, „peníze neexistují".[19] Keynes[20] v první řadě činí rozdíl mezi penězi jako zúčtovací formou[21] a vlastními penězi.[22] Ve svých raných formách jsou peníze ztotožňovány s dluhem. „Zbožní forma peněz" představuje první krok v transformaci směnného hospodářství na peněžní ekonomiku.

[17] Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 141, 145, 166-167. Německy *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857—1858. Anhang 1850-1859* (Berlin: Dietz Verlag, 1953). Česky *Rukopisy „Grundrisse". Ekonomické rukopisy z let 1857-1859*, 3 svazky (Praha: Svoboda, 1971, 1974 a 1977). Citované pasáže viz sv. I (1971), s. 125, 129, 159, 181.

[18] Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Routledge, 1978). Německy *Philosophie des Geldes* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1900).

[19] Leon Walras, *Elements of Pure Economics* (London: Allen and Unwin, 1965).

[20] J. M. Keynes, *A Treatise on Money* (London: Macmillan, 1930).

[21] V Keynesově anglické terminologii „money of account". (Pozn. překl.)

[22] V Keynesově anglické terminologii „money proper". (Pozn. překl.)

Základní podnět k tomuto přechodu se objevuje tehdy, když forma zboží může být při vyrovnání závazků nahrazena uznáním dluhu. Toto „spontánní uznání dluhu" může být vystaveno bankou a představuje „bankovní peníze". Bankovní peníze znamenají uznání soukromého dluhu až do doby, než dojde k širokému rozšíření této formy. Tento posun k formě vlastních peněz je spojen se zásahy státu, jenž působí jako záruka jejich hodnoty. Pouze stát (zde mám na mysli moderní národní stát) je s to transformovat transakce se soukromými dluhy do podoby standardních platebních prostředků — jinými slovy uvést „dal" a „má dáti" do souladu s ohledem na nekonečný počet možných transakcí.

Peníze ve své rozvinuté formě jsou definovány především v pojmech úvěru a dluhu, které se podílejí na široce rozšířeném směňování. Z tohoto důvodu Keynes peníze úzce vztahuje k času.[23] Peníze jsou způsobem odložení, časového posunutí za předpokladu, že umožňují spojení mezi úvěrem a závazky v situaci, kdy bezprostřední výměna produktů není možná. Lze pak říci, že peníze jsou prostředkem vymezování času, který vytrhává transakce z určitého prostředí směny. Přesněji řečeno, a s ohledem na již dříve uvedené pojmy, to znamená, že peníze se stávají prostředkem časoprostorového rozpojení. Peníze umožňují transakce mezi aktéry, kteří jsou od sebe značně odděleni jak v čase, tak v prostoru. Prostorové souvislosti peněz dobře charakterizoval Simmel, který říká:

> Úloha peněz je spojena s prostorovou vzdáleností mezi jednotlivcem a jeho statkem... Jen za předpokladu, že zisk podniku získá formu, která může být snadno převedena na jiné místo, zajišťuje majetku a jeho vlastníkovi, prostřednictvím jejich prostorového oddělení, vysokou míru nezávislosti či, jinými slovy, sebepohyb... Síla peněz v překlenování vzdálenosti umožňuje vlastníkovi a jeho statkům, aby existovali daleko od sebe a mohli sledovat své záměry mnohem lépe než v situaci, kdy vlastník a statky byli v přímém vzájemném vztahu a kdy každý ekonomický akt byl také osobním aktem.[24]

Vyvázanost, kterou poskytuje moderní peněžní ekonomika, je mnohem větší než v jakékoliv předmoderní civilizaci, v níž exi-

[23] Viz Alvaro Cencini, *Money, Income and Time* (London: Pinter, 1988).

[24] Simmel, *Philosophy of Money*, s. 332—333.

stovaly peníze. Dokonce ani v těch nejrozvinutějších monetárních systémech předmoderního období, jako například v Římské říši, nebylo ve formě ražených mincí dosaženo toho stavu, který Keynes nazývá zbožní formou peněz. Dnes „vlastní peníze" ztrácejí formu prostředku a jsou představovány čistými informacemi v podobě ukazatelů uvedených na počítačových sjetinách. Je chybné chápat peníze metaforicky jako cirkulující prostředek, jak to činí Parsons. Peníze jako mince či platidlo obíhají, avšak v moderních ekonomikách nemá převážná většina peněžních transakcí tuto formu. Cencini zdůrazňuje, že běžné představy o tom, že peníze „obíhají", což pak může být charakterizováno jako „toky", jsou zásadně chybné.[25] Kdyby peníze tekly například jako voda, mohl by jejich oběh být přímo vyjadřován v čase. Pak by platila závislost — čím větší je rychlost oběhu, tím menší by mohl být potřebný proud pro stejný objem za jednotku času. V případě peněz by to znamenalo, že částka, která by byla nezbytná pro provedení určité transakce, by byla přímo úměrná rychlosti oběhu. Ale to je nesmysl, neboť nelze říci, že platba sto liber by mohla být provedena s padesáti či deseti librami. Peníze se netýkají času (či přesněji časoprostoru) jako tok, ale jako prostředek vymezení časoprostoru, a to tím, že spojují daný okamžitý stav s jiným vzdálenějším stavem, přítomnost s nepřítomností. Řečeno slovy R. S. Sayerse „žádný statek není jako prostředek výměny v pohybu, s výjimkou okamžiku převodu z jednoho vlastnictví do jiného, při realizaci nějaké transakce".[26]

Peníze jsou příkladem vyvazujícího mechanismu spojeného s modernitou. Nebudu se pokoušet podrobněji analyzovat podstatný přínos rozvinuté peněžní ekonomiky pro charakter moderních institucí. „Vlastní peníze" jsou samozřejmě neoddělitelnou součástí moderního sociálního života a také specifickým symbolickým znakem. Mají zásadní význam pro vyvazování moderní ekonomické aktivity. Nejcharakterističtější formou vyvazování v moderní době jsou například kapitalistické trhy (včetně peněžních trhů), které již od svých počátků mají mezinárodní dimenzi.

[25] Cencini, *Money, Income and Time.*

[26] R. S. Sayers, „Monetary Thought and Monetary Policy in England", *Economic Journal*, prosinec 1960; citovaný v Cencini, *Money, Income and Time*, s. 71.

„Vlastní peníze" jsou nezbytné pro oddělené, vzdálené transakce, které s nimi počítají. Mají také, jak uvádí Simmel, zásadní význam pro povahu vlastnictví a osamostatnění ekonomické činnosti.

Všechny vyvazující mechanismy, jak symbolické znaky, tak expertní systémy, spočívají na *důvěře.* Důvěra je proto do institucí modernity začleněna principiálním způsobem. Není však vtělena do jednotlivců, ale do abstraktních forem. Kdokoliv používá peněžní znaky, činí tak za předpokladu, že ostatní, které nikdy nepotká, ctí jejich hodnotu. Důvěra je vkládána do peněz jako takových, ne do osoby, se kterou jsou prováděny určité transakce. O obecné povaze důvěry budu pojednávat později. Soustředíme-li se nyní na problém peněz, lze poznamenat, že vazby mezi penězi a důvěrou vymezil a analyzoval Simmel. Podobně jako Keynes spojuje důvěru v peněžní transakce s „důvěrou veřejnosti ve vládu, která za ně vydává záruky".

Simmel rozlišuje mezi důvěřováním v peníze a „slabým induktivním věděním", které je obsaženo v řadě transakcí zaměřených na budoucnost. Jestliže by farmář či farmářka nevěřili, že jim pole příští rok přinese úrodu obilí, určitě by nezasévali. Důvěra v peníze obsahuje více než možnost spolehlivě vypočítat pravděpodobnost budoucích událostí. Jak uvádí Simmel, důvěra existuje tehdy, „věříme-li" někomu nebo nějakému principu. „Vyjadřuje pocit, že mezi naší ideou o bytí a bytím samotným existuje určité spojení a jednota, že naše pojetí bytí se vyznačuje jistou konzistencí, pocitem jistoty a nedostatkem odporu při podřízení ega tomuto pojetí, které se může zakládat na určitých příčinách, ale není jimi vysvětleno".[27] Krátce řečeno, důvěra je forma „víry", při které důvěřování, jež je vkládáno do pravděpodobného výsledku, vyjadřuje spíše závazek k něčemu než jeho kognitivní porozumění. Jak uvedu později, podoby důvěry v moderní instituce spočívají vskutku na vágním a dílčím porozumění jejich „znalostní základně".

Podívejme se nyní na povahu expertních systémů. Expertními systémy rozumím realizované technické systémy nebo odborné expertizy, jež organizují velké oblasti fyzického a sociálního pro-

[27] Simmel, *Philosophy of Money*, s. 179.

středí, ve kterém dnes žijeme.[28] Většina laiků se radí s „odborníky" — právníky, architekty, lékaři atd. — jen občas a nepravidelně. Avšak systémy, do kterých je vědění expertů integrováno, ovlivňují mnoho aspektů toho, co činíme *nepřetržitě*. Už tím, že sedím ve svém domě, jsem zahrnut do expertního systému, či řady systémů, na které se spoléhám. Nemám obavu z chůze po schodech ve svém obydlí, i když si uvědomuji, že by se mohly zřítit. Nemám příliš ponětí o zásadách, jimiž se architekti a stavitelé řídí při projektování a stavbě domu, ale přesto „věřím" tomu, co udělali. Moje „víra" se nevztahuje ani tak na ně, i když musím důvěřovat jejich kompetenci, jako spíše na hodnověrnost expertního vědění, které používají — tedy na něco, co sám obvykle nemohu vyčerpávajícím způsobem kontrolovat .

Když vycházím z domu a nastupuji do auta, vstupuji do prostředí, které je skrz naskrz proniknuto expertním věděním — to zahrnuje design a konstrukci automobilů, dálnice, mimoúrovňové křižovatky, semafory a mnoho dalších věcí. Každý ví, že řízení auta je nebezpečná činnost, obsahující v sobě možnost nehody. Rozhodnu-li se, že pojedu autem, přijímám toto riziko, ale spoléhám se na výše uvedený expertní rámec, který zaručuje, že toto riziko je co nejvíce minimalizováno. Mám velmi malé vědomosti o tom, jak auto funguje, a sám mohu provádět pouze drobné opravy, pokud se něco pokazí. Mám jen minimální znalosti o technickém postupu stavby silnic, udržování jejich povrchu nebo o počítačích, které pomáhají řídit pohyb dopravy. Když zaparkuji auto na letišti a nastoupím do letadla, vstoupím do jiných expertních systémů, o nichž mám rovněž velmi nedokonalé technické znalosti.

Expertní systémy jsou vyvazujícími mechanismy proto, že stejně jako symbolické znaky vytlačují sociální vztahy z jejich bezprostředního kontextu. Oba typy vyvazujícího mechanismu předpokládají, avšak také urychlují, oddělování času od prostoru jako podmínku časoprostorového rozpojení, které uvádějí do života. Expertní systém vyvazuje stejným způsobem jako symbolické znaky, a to tak, že „zaručuje" očekávání napříč rozpojeným časoprostorem. Tohoto „rozpínání" sociálních systémů je dosahováno

[28] Eliot Freidson, *Professional Powers: A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

prostřednictvím neosobní povahy testů používaných k hodnocení technického vědění a prostřednictvím veřejné kritiky (na které je produkce technického vědění založena), které se používá ke kontrole jeho formy.

Opětovně zdůrazňuji, že důvěra laika v expertní systémy nezávisí ani tak na plném proniknutí do těchto procesů, ani na schopnostech zvládnutí toho vědění, které tyto systémy plodí. Důvěra je nevyhnutelně součástí „víry". Toto tvrzení by nemělo být příliš zjednodušováno. Určitý prvek Simmelova „slabého induktivního vědění" je v důvěře, kterou laičtí aktéři vkládají v expertní systémy, bezpochyby velmi často přítomen. „Víra" v expertní systémy obsahuje určitý pragmatický prvek založený na zkušenosti, že takové systémy fungují tak, jak se o nich předpokládá. Kromě toho existují řídící orgány stojící nad profesními asociacemi, jejichž cílem je chránit uživatele expertních systémů — tedy orgány, které povolují stroje, dohlížejí na standardy letecké výroby ap. Nic z toho však nemění skutečnost, že všechny vyvazující mechanismy předpokládají ve svých důsledcích postoj důvěry. Uvažujme nyní o tom, jak nejlépe porozumíme pojmu důvěry a jaký vztah má důvěra k časoprostorovému rozpojení.

Důvěra

Pojem „důvěra" se často objevuje v hovorovém jazyce.[29] Některé významy tohoto pojmu vykazují v širším měřítku podobnost a vyznačují se relativně nepatrnými rozdíly. Osoba, která zdvořile řekne „Věřím, že tvá záležitost dobře dopadne", tím obvykle nemyslí víc než „Doufám, že tvá záležitost dobře dopadne" — ačkoliv zde „věřit" je poněkud silnější výraz než „doufat", které znamená spíše „doufám a nemám důvod pochybovat".[30] Zde je patr-

[29] V následující diskusi se opírám o různé nepublikované texty o důvěře, které mi poskytla D. Bordenová. Její myšlenky měly podstatný vliv na názory, které jsem rozpracoval v této kapitole a také v knize jako celku.

[30] V češtině jsme zvolili poněkud jiný příklad, než jaký je v originále. Giddensovo srovnání slov „věřit" a „doufat" se samozřejmě týká angličtiny. (Pozn. red.)

ný postoj víry či spolehlivosti, který do důvěry vstupuje již významnějším způsobem. Když někdo řekne „Důvěřuji panu X, že se bude chovat tímto způsobem", je toto vyjádření důraznější, i když se příliš neliší od toho, co jsme nazvali „slabým induktivním věděním". Je všeobecně uznáno, že pan X se bude v daných situacích chovat podle odpovídajících okolností. Tyto slovní obraty ale nejsou nijak zvlášť zajímavé pro otázky, o kterých diskutujeme, protože se netýkají sociálních vztahů, které zahrnují důvěru. Nevztahují se k systémům reprodukujícím důvěru, nýbrž jsou označeními, která se týkají chování druhých — jednotlivec není vyzýván k tomu, aby projevoval tuto „víru", kterou důvěra v hlubším významu obsahuje.

„Důvěra" je v *Oxfordském slovníku anglického jazyka* definována jako „důvěřivost v, nebo spoléhání se na, určitou vlastnost nebo atribut osoby nebo věci, či pravdivost určitého tvrzení". Tato definice je užitečným výchozím bodem. „Důvěřivost" a „spoléhání se" jsou určitě nějak svázány s onou „vírou", o které jsem hovořil při interpretaci Simmela. Luhmann rozlišuje mezi těmito pojmy, které jsou základem jeho práce o důvěře[31], avšak uznává, že důvěřivost a důvěra jsou úzce spjaty. Důvěře, jak říká, bychom měli rozumět ve specifickém vztahu k riziku — okolnosti, která se objevuje teprve v moderní době.[32] Tento pojem pochází z porozumění skutečnosti, že neočekávané výsledky mohou být spíše důsledkem našich vlastních aktivit nebo rozhodnutí než vyjádřením skrytých významů přírody nebo nevyslovených záměrů Boha. „Riziko" většinou nahrazuje to, co bylo dříve chápáno jako *štěstěna* (štěstí nebo osud), a odděluje se od kosmologií. Důvěra předpokládá vědomí okolností rizika, zatímco důvěřivost nikoliv. Jak důvěra, tak důvěřivost se vztahují k očekáváním, která mohou být zklamána nebo zcela zmařena. Podle Luhmanna se důvěřivost

[31] Niklas Luhmann, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979); Luhmann, „Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", v Diego Gambetta, ed., *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell, 1988).

[32] Zdá se, že slovo „riziko" si našlo cestu do anglického jazyka v 17. století a pochází pravděpodobně ze španělského námořnického výrazu znamenajícího dostávat se do nebezpečí anebo narazit na skálu.

vztahuje víceméně k samozřejmému stanovisku, že známé věci zůstanou tak, jak jsou:

> „Normální je důvěřovat. Věříte, že vaše očekávání nebudou zklamána: že politici se pokusí zabránit válce, že se auta neporouchají nebo znenadání nesjedou ze silnice a nenarazí na vás při vaší odpolední nedělní procházce. Nemůžete žít, aniž si vytváříte očekávání o nahodilých událostech, a víceméně nesmíte brát v úvahu možnost zklamání. Nepočítáte s ním, protože je málo pravděpodobné, ale také proto, že nevíte, co jiného by se dalo dělat. Alternativou by byl život v neustálé nejistotě a zřeknutí se očekávání, aniž bychom je mohli něčím nahradit.[33]

Podle Luhmanna tam, kde existuje důvěra, se alternativy rodí vědomě v myslích jednotlivců rozhodujících se o určitém směru svého jednání. Ten, kdo koupí ojeté auto namísto nového, riskuje koupi braku. Někdo jiný důvěřuje prodavači nebo bere v úvahu pověst firmy, aby se tak vyvaroval takové okolnosti. Jednotlivec, který neuvažuje o alternativách, je v situaci důvěřivosti, zatímco ten, kdo rozpoznává alternativy a chce čelit známým rizikům, jedná v důvěře. V situaci důvěřivosti reaguje osoba na zklamání tím, že obviňuje jiné. V podmínkách důvěry musí člověk vzít vinu sám na sebe a může jen litovat, že v někoho nebo v něco vkládal důvěru. Rozdíl mezi důvěrou a důvěřivostí závisí na tom, zda je možnost zklamání ovlivněna vlastním předchozím chováním člověka a tedy s tím souvisejícím rozlišením mezi rizikem a nebezpečím. Protože pojem rizika se objevil poměrně nedávno, domnívá se Luhmann, že možnost oddělení rizika a nebezpečí je nutně odvozena ze sociálních charakteristik modernity. V podstatě to pramení z pochopení faktu, že většina nahodilých událostí, které ovlivňují činnost člověka, je vytvořena spíše člověkem než dána Bohem nebo přírodou.

Luhmannův přístup je důležitý a zaměřuje naši pozornost na řadu konceptuálních rozlišení, která je třeba učinit, chceme-li porozumět důvěře. Nemyslím si však, že můžeme být spokojeni s detaily jeho pojetí. Má jistě pravdu, když říká, že je nutno roz-

[33] Luhmann, „Familiarity", s. 97.

lišovat mezi důvěrou a důvěřivostí a mezi rizikem a nebezpečím, a také když říká, že jsou nějakým způsobem úzce vzájemně spojeny. Avšak spojovat pojem důvěry se specifickými okolnostmi, ve kterých jedinci vědomě zvažují alternativní způsoby jednání, nám příliš nepomůže. Důvěra je obvykle mnohem více kontinuálním stavem, než jak to vyplývá z jeho stanoviska. Je spíše zvláštním typem důvěřivosti než něčím od ní odlišným, jak naznačím dále. Podobné poznámky se týkají rizika a nebezpečí. Nesouhlasím s Luhmannovým tvrzením, že „když se zdržíš jednání, nevystavuješ se riziku“[34] — jinými slovy, že kdo nic nedělá, nic nezkazí. Nečinnost je často riskantní a existují rizika, kterým musíme čelit všichni, ať chceme, nebo nechceme, například rizika ekologických katastrof nebo nukleární války. Navíc neexistuje vnitřní spojení mezi důvěřivostí a nebezpečím, dokonce ani v tom smyslu, jak to definuje Luhmann. Nebezpečí existuje za podmínek rizika a pro definici rizika má opravdu význam — riziko při přeplouvání Atlantiku v malém člunu je například podstatně větší než při cestě velkou zaoceánskou lodí, a to z důvodu rozdílů v míře nebezpečí.

Navrhuji pojmout důvěru a na ni navazující pojmy jinak. K usnadnění výkladu pojmu důvěry vyložím jeho prvky v deseti bodech, které obsahují nejen definici důvěry, ale vyjasňují řadu navazujících skutečností.

1. Důvěra se vztahuje k nepřítomnosti času a prostoru. Nebylo by potřeba důvěřovat někomu, jehož činnosti jsou stále na očích a jehož myšlenkové procesy jsou průhledné, anebo věřit nějakému systému, jehož výsledky jsou známé a srozumitelné. Bylo řečeno, že důvěra je „prostředek, jak se vypořádat se svobodou ostatních“[35], hlavní podmínkou pro existenci důvěry však není nedostatek moci, ale nedostatek úplných informací.

2. Důvěra není ve své podstatě spojena s rizikem, ale s nahodilostí. Navzdory nahodilým výsledkům má důvěra vždy význam spolehlivosti, ať se již týká jednání jedinců, či fungování systémů. V případě důvěry v lidského činitele zahrnuje předpoklad spolehlivosti rysy „poctivosti“ (cti) nebo lásky. To je důvod, proč důvěra v osoby je psychologicky naléhavější pro jednotlivce, který důvěřuje: vystavuje se morálnímu nebezpečí.

[34] *Ibid.*, s. 100.

[35] Diego Gambetta, „Can We Trust Trust?“ v Gambetta, *Trust*. Viz také důležitý článek Johna Dunna „Trust and Political Agency“ v témže díle.

3. Důvěra není totéž co víra ve spolehlivost osoby nebo systému; je tím, co se od víry odvozuje. Spojuje víru a důvěřivost a to je to, co ji odlišuje od „slabého induktivního vědění“. Toto vědění je důvěřivostí založenou na určité schopnosti ovládat okolnosti, za nichž je důvěřivost ospravedlnitelná. *Jakákoliv* důvěra je v určitém smyslu slepou důvěrou!

4. Můžeme sice hovořit o důvěře v symbolické znaky nebo v expertní systémy, ale ta spočívá na víře ve správnost principů, o nichž nikdo nic neví, nikoliv na víře v morální bezúhonnost (dobré úmysly) ostatních. Důvěra v lidi se samozřejmě do určité míry vztahuje k víře v systémy, ale týká se spíše jejich *řádné* činnosti než fungování jako takového.

5. Nyní se budeme věnovat definici důvěry. Důvěra může být definována jako důvěřivost ve spolehlivost osoby nebo systému týkající se určitého souboru výsledků nebo událostí, zatímco důvěřivost vyjadřuje víru v poctivost nebo lásku druhého, či v přesnost abstraktních principů (technických znalostí).

6. V podmínkách modernity důvěra existuje v kontextu a) obecného povědomí, že lidská činnost — přičemž toto slovní spojení zahrnuje i vliv techniky na materiální svět — je spíše sociálně vytvářena než dána povahou věcí nebo božským vlivem; b) značně rostoucího přetvářejícího rozsahu lidského jednání způsobeného dynamickým charakterem moderních sociálních institucí. Pojem rizika nahrazuje pojem *štěstěny,* ale není to proto, že by aktéři v předmoderních dobách nebyli s to rozlišit mezi rizikem a nebezpečím. Znamená spíše změnu ve vnímání určenosti a nahodilosti v tom smyslu, že místo náboženských kosmologií působí lidské morální imperativy, přírodní příčiny a náhoda. Idea náhody, ve svém moderním významu, se objevuje zároveň s myšlenkou rizika.

7. Nebezpečí a riziko jsou úzce spojeny, ale nejsou totéž. Rozdíl nespočívá v tom, zda jednotlivec při uvažování o určitém postupu jednání a při jeho realizaci vědomě zvažuje či nezvažuje alternativy. Co riziko předpokládá, je přesné určení nebezpečí (nikoli nutně vědomí nebezpečí). Člověk, který něco riskuje, čelí

nebezpečí, přičemž nebezpečí je chápáno jako ohrožení žádoucích výsledků jednání. Kdokoli, kdo podstupuje „vědomé riziko", si je vědom hrozby nebo hrozeb, které způsobuje specifický postup jednání. Je ale určitě možné jednat nebo nacházet se v situacích, které jsou vskutku riskantní, aniž si toho jednotlivci, kterých se to týká, jsou vědomi. Jinak řečeno, nejsou si vědomi nebezpečí, která jim hrozí.

8. Riziko a důvěra se navzájem proplétají. Důvěra obyčejně slouží ke snížení a minimalizaci nebezpečí, která jsou spojena s určitými typy činnosti. Existují určité okolnosti, za kterých jsou struktury rizika institucionalizovány — obklopeny rámcem důvěry (investice na burze nebo fyzicky nebezpečné sporty). Zde jsou dovednost a náhoda faktory omezujícími rizika. S rizikem se však běžně vědomě kalkuluje. U všech forem důvěry spadá přijatelné riziko do kategorie „slabého induktivního vědění" a v tomto smyslu opravdu stále existuje rovnováha mezi důvěrou a propočtem rizika. To, co se nám jeví jako „přijatelné" riziko — minimalizace nebezpečí —, se většinou různí podle kontextu, ale je klíčovým pro udržení důvěry. Tak například cestování vzduchem by se mohlo zdát povýtce nebezpečnou záležitostí, pokud by se letadla vymkla zákonům přitažlivosti. Provozovatelé leteckých společností čelí tomuto možnému pocitu tím, že statisticky prokazují, jak nízká jsou rizika letecké přepravy podle počtu mrtvých na jednoho cestujícího a míli.

9. Riziko není jen záležitostí individuálního jednání. Existují „riziková prostředí", která hromadně ovlivňují široké masy jednotlivců — v některých případech každého na této Zemi, jako v případě ekologické katastrofy nebo nukleární války. „Bezpečí" tedy můžeme definovat jako situaci, ve které se působí proti specifickému souhrnu nebezpečí nebo v níž je toto nebezpečí minimalizováno. Zkušenost bezpečí obvykle závisí na rovnováze důvěry a přijatelného rizika. Jak ve faktickém, tak ve zkušenostním významu se bezpečí může týkat velkých celků nebo skupin lidí — až do globálního rozměru bezpečí — nebo jednotlivců.

10. Předcházející poznámky nic neříkají o tom, co vytváří *opak* důvěry — což *není* pouhá nedůvěra, jak vysvětlím dále. Nic také neříkají o tom, za jakých podmínek se důvěra vytváří nebo narušuje. O těchto otázkách budu podrobněji pojednávat v následující části.

Reflexivita modernity

K představě modernity neodmyslitelně patří její protikladnost vůči tradici. Jak již bylo řečeno, v konkrétních situacích lze nalézt mnoho kombinací moderního a tradičního. Někteří autoři uvádějí, že tyto dvě stránky jsou tak vzájemně propleteny, že jejich zevšeobecňované srovnávání nemá smysl. Ale sledováním vztahu mezi modernitou a reflexivitou zjistíme, že tomu tak vůbec není.

Podle obecného povědomí je reflexivita určující charakteristikou veškerého lidského jednání. Všechny lidské bytosti jsou běžně „v dotyku" s příčinami toho, co činí, jako s nedílným prvkem svého konání. Na jiném místě jsem to nazval „reflexivním monitorováním jednání", abych tímto slovním obratem upozornil na trvalý charakter těchto procesů.[36] Lidské jednání není zřetězením nahromaděných interakcí a příčin, ale konzistentním a — jak nám ukázal především Erwing Goffman — nikdy neustávajícím monitorováním chování a jeho kontextů. Toto pojetí reflexivity není bytostně spojeno s modernitou, je však její nezbytnou základnou.

V tradičních kulturách je ctěna minulost a ceněny symboly, neboť obsahují a rozvíjejí zkušenost generací. Tradice je způsobem integrace reflexivního monitorování jednání s časoprostorovým uspořádáním komunity. Je to prostředek zacházení s časem a prostorem, jenž umísťuje každou činnost nebo zkušenost do kontinuity minulosti, současnosti a budoucnosti, které jsou naopak na druhé straně strukturovány neustále se opakujícími praktikami pospolitosti. Ale tradice není úplně statická, protože každou novou generací musí být znovu vytvořena tím, jak tato generace přebírá kulturní dědictví od té předcházející. Tradice neklade přílišný odpor změně, pokud v jejím kontextu existuje

[36] Giddens, *New Rules.*

několik oddělených časových a prostorových ohnisek, v návaznosti na něž může změna nabýt smysluplné formy.

V kulturách založených na ústním podání tradice jako taková není známá, ačkoli jsou to nejtradičnější kultury ze všech. Porozumění tradici — na rozdíl od jiných způsobů uspořádání jednání a zkušenosti — vyžaduje proniknout do časoprostoru způsobem, který se stává možným až po vynalezení písma. Písmo rozšiřuje stupeň rozpojení času a prostoru a vytváří perspektivu minulosti, přítomnosti a budoucnosti, ve které se reflexivní přivlastnění vědění může odtrhnout od určené tradice. V předmoderních civilizacích je reflexivita nicméně omezena jen na reinterpretaci a objasňování tradice tak, že na časové škále strana „minulosti" převažuje nad stranou „budoucnosti". Protože je ale gramotnost monopolem malé skupiny, rutinizace každodenního života zůstává spjata s tradicí ve starém smyslu.

S nástupem modernity nabývá reflexivita odlišné podoby. Je uvedena do samotné základny systémové reprodukce, a to tak, že myšlení a jednání se neustále vzájemně narušují a ovlivňují. Rutinizovaný každodenní život nemá s minulostí vůbec žádné vnitřní spojení, s výjimkou toho, že co „bylo uděláno dříve", se náhodou shoduje s tím, co lze principiálně obhájit ve světle nového vědění. Schvalovat určitou praktiku proto, že je tradiční, již nestačí; tradice může být ospravedlněna, ale jen ve světle vědění, které samo není tradicí hodnověrně prokázáno. S ohledem na setrvačnost zvyků to znamená, že i v nejmodernějších z moderních společností tradice nadále hraje svou úlohu. Ale tato role je mnohem méně významná, než předpokládají autoři, kteří soustřeďují svoji pozornost na integraci tradice s modernitou v současném světě. Ospravedlněná tradice je totiž jen zdánlivá tradice, která svou identitu získává pouze v rámci reflexivity modernity.

Reflexivita moderního sociálního života spočívá ve faktu, že sociální praktiky jsou neustále ověřovány a přetvářeny ve světle nových informací o těchto praktikách samotných, informací, které tak v zásadě mění jejich charakter. O podstatě tohoto problému je třeba mít jasno. Všechny formy sociálního života jsou částečně utvářeny věděním, které o nich mají jejich aktéři. Vědění „jak pokračovat" je ve smyslu Wittgensteinově vlastní konvencím, ze kterých lidská činnost čerpá a které také reprodukuje. Ve

všech kulturách jsou sociální praktiky rutinně měněny v souvislosti s novými objevy, které do nich vstupují. Ale pouze v období modernity je revize konvencí zcela radikální, neboť (v principu) je aplikována na všechny aspekty lidského života, včetně technických zásahů do materiálního světa. Často se říká, že modernita je poznamenána chutí k novému, ale to zřejmě není zcela přesné. Co je charakteristické pro modernitu, není zahrnutí nového jen pro jeho novost, ale předpoklad souhrnné reflexivity, která ovšem zahrnuje i reflexi povahy reflexe samotné.

Pravděpodobně teprve teď, na sklonku 20. století, si začínáme v plném smyslu uvědomovat, jak hluboce znepokojující je tento výhled. Když totiž rozumová tvrzení nahradila tradiční představy, zdálo se, že nabízejí mnohem větší pocit jistoty než předcházející dogmata. Ale tato idea je přesvědčivá jen potud, pokud nepochopíme, že reflexivita modernity podvrací rozum, v každém případě všude tam, kde je rozum chápán jako získávání jistého vědění. Modernita je vytvářena v rámci a skrze reflexivně uplatňované vědění, ale ztotožnění vědění s jistotou se ukázalo chybným. Jsme vrženi do světa, který je plně ustaven pomocí reflexivně utvářeného vědění a ve kterém si současně nikdy nemůžeme být jisti tím, že kterýkoli z prvků tohoto vědění nebude revidován.

Dokonce i filozofové, kteří nejoddaněji hájí nároky vědy na jistotu, jako Karl Popper, připouštějí, že „všechny vědy spočívají na pohyblivém písku".[37] Ve vědě není *nic* jisté a nic nemůže být dokázáno, i když nám vědecké úsilí zajišťuje nejspolehlivější informace o světě, na jaké můžeme aspirovat. V srdci světa přísné vědy se modernita vznáší zcela volně.

V podmínkách modernity není žádné vědění věděním ve „starém" smyslu, kde „vědět" znamená být si jistý. To se týká stejně tak přírodních jako sociálních věd. V případě sociálních věd však jde ještě o další aspekty. Zde musíme připomenout dřívější poznatky o reflexivních komponentách sociologie.

K celkově neustálenému charakteru empiricky založeného vědění musíme v případě sociálních věd přidat moment „subverze" pramenící z toho, že společenskovědní diskurz neustále vstupuje

[37] Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1962), s. 34.

do kontextů, které analyzuje. Reflexe, jejíž formalizovanou verzí jsou sociální vědy (specifický druh expertního vědění), má zcela zásadní význam pro reflexivitu modernity jako celku.

Vzhledem k úzkému vztahu mezi osvícenstvím a obhajobou rozumem zdůvodněných tvrzení jsou přírodní vědy běžně chápány jako význačné úsilí, které odlišuje moderní pohled od toho, co bylo předtím. Dokonce i ti, kdo dávají přednost interpretativní sociologii před sociologií naturalistickou, vidí sociální vědy jako chudého příbuzného přírodních věd, zvláště s ohledem na rozsah technického rozvoje navazujícího na vědecké objevy. Společenské vědy jsou však do modernity začleněny mnohem hlouběji než přírodní vědy, a to proto, že neustálá revize sociálních praktik ve světle vědění o těchto praktikách je součástí samotné tkáně moderních institucí.[38]

Tohoto reflexivního vztahu se účastní všechny sociální vědy, ale sociologie zde má své zvláštní a ústřední místo. Vezměme jako příklad diskurz ekonomie. Pojmy jako „kapitál", „investice", „trhy", „průmysl" a mnoho dalších byly ve svém moderním významu vypracovány jako součást počáteční fáze vývoje ekonomie jako specifické disciplíny vznikající v 18. a na počátku 19. století. Tyto pojmy a empirické vývody jimi naznačené byly formulovány v rámci analýzy změn, ke kterým docházelo při vzniku moderních institucí. Ale tyto pojmy nemohly a nebyly odděleny od aktivit a událostí, ke kterým se vztahovaly. Staly se integrální součástí toho, co je „moderní ekonomický život", zcela od něho neoddělitelnou. Moderní ekonomická aktivita by nebyla tím, čím je, kdyby všichni členové společnosti neovládli tyto a nekonečně mnoho dalších pojmů.

Laik nemusí nutně podávat formální definici pojmů, jako je „kapitál" nebo „investice", ale každý, kdo používá bankovní konto, prokazuje skutečné a praktické ovládání těchto pojmů. Tyto pojmy, teorie i na ně navazující empirické informace nejsou pouze vhodnými nástroji, díky nimž mohou aktéři porozumět svému chování lépe než prostřednictvím čehokoliv jiného. Aktivně utvářejí jejich chování a udávají důvody tohoto chování. Neexistuje

[38] Giddens, *Constitution of Society*, kap. 7.

přísné oddělení mezi odbornou literaturou, kterou využívají ekonomové, a těmi texty, které jsou čteny nebo procházejí jinými cestami k zainteresovaným skupinám populace, jako jsou přední podnikatelé, vládní úředníci a veřejnost. Ekonomické prostředí se ve světle těchto vlivů neustále mění, a vytváří tak situaci stálého vzájemného propojení mezi ekonomickým myšlením a aktivitami, ke kterým se toto myšlení vztahuje.

Stěžejní postavení sociologie v reflexivitě modernity vyplývá z její role jako nejobecnějšího typu reflexe moderního sociálního života. Posuďme příklad ze „samotného jádra" naturalistické sociologie. Zdá se, že oficiální statistiky publikované vládami, týkající se například velikosti populace, sňatků a rozvodů, zločinnosti a přestupků atd., poskytují prostředky pro přesné studium sociálního života. Pro průkopníky naturalistické sociologie, jakým byl Durkheim, znamenají tyto statistiky tvrdá data, díky nimž mohou být relevantní aspekty moderních společností analyzovány přesněji, než kdyby taková data scházela. Oficiální statistiky nicméně nejsou pouhými analytickými charakteristikami sociálního života, ale konstitutivně vstupují zpět do světa, ze kterého byly vzaty či vypočítány. Tvorba oficiálních statistik je od počátku konstitutivní součástí státní moci a také mnoha dalších způsobů sociální organizace. Koordinovaná administrativní kontrola prováděná moderními vládami je neoddělitelná od neustálého monitorování „oficiálních dat", které provozují všechny současné státy.

Shromažďování oficiálních statistik je samo reflexivním úsilím, které je prosyceno poznatky sociálních věd, jež je využívaly a využívají. Praktická činnost vyšetřujících soudců je například základnou pro sběr statistických údajů o sebevraždách. Při interpretaci příčin či motivů smrti jsou tito soudci ovlivňováni pojmy a teoriemi osvětlujícími podstatu sebevražd. Nebylo by vůbec neobvyklé najít soudce, který četl Durkheima.

Reflexivita oficiálních statistik však není omezena jen na oblast státu. Kdokoli, kdo v kterékoli západní zemi vstupuje do manželství, ví, že míra rozvodovosti je vysoká (a může také něco vědět, jakkoli nepřesně a částečně, o demografických rozborech sňatečnosti a rodiny). Znalosti o vysoké míře rozvodovosti mohou rozhodování o sňatku ovlivňovat, stejně jako mohou ovliv-

ňovat rozhodování o dalších aspektech manželství, jako je majetek a podobně. Vědomí o míře rozvodovosti je ale mnohem více než vědomím pouhého faktu. Laik si o něm utváří teorie podobným způsobem, jak se to činí v sociologickém myšlení. Každý, kdo uvažuje o sňatku, má určitou představu o tom, jak se mění instituce rodiny, relativní sociální postavení a moc mužů a žen, sexuální morálka ap. To vše vstupuje do procesu dalších změn, které jsou takto obohaceny o reflexivní informaci. Sňatek a rodina by nebyly tím, čím dnes jsou, kdyby nebyly plně „sociologizovány" a „psychologizovány".

Sociologické vědění a pojmy, teorie i poznatky ostatních sociálních věd neustále „cirkulují do a z" oblastí, o kterých pojednávají. Při této činnosti reflexivně restrukturují svou předmětnou oblast, která se sama naučila myslet sociologicky. *Modernita sama je hluboce a vnitřně sociologická.* Mnohé z toho, co je na postavení profesionálního sociologa jako dodavatele expertního vědění o sociálním životě problematické, pramení z toho, že socioložka či sociolog jsou nanejvýš o jeden krok před osvícenými laickými praktiky tohoto oboru.

Proto je teze, že více znalostí o sociálním životě (dokonce tak empiricky podložených, jak je jen možné) se rovná větší kontrole našich osudů, chybná. To platí (jak se předpokládá) o fyzickém světě, ale ne o světě sociálních událostí. Růst našeho porozumění sociálnímu světu může přispět k jasnějšímu pochopení lidských institucí, a posléze tedy k vyšší „technické" kontrole nad nimi, jedině za předpokladu, že sociální život buď bude úplně oddělen od lidského vědění o něm, nebo že vědění bude neustále pronikat do důvodů sociálního jednání, což postupně povede k růstu „racionality" chování ve vztahu k určitým potřebám.

Obě tyto podmínky lze určitě aplikovat na mnoho okolností a kontextů sociální činnosti. Ale žádná neuskutečňuje dokonale onen totalizující účinek, jejž nám myšlenkové dědictví osvícenství slibuje jako cíl. Je tomu tak v důsledku vlivu čtyř skupin faktorů.

První — fakticky velmi důležitá, ale logicky nejméně zajímavá, nebo v každém případě s nejmenšími obtížemi analyticky uchopitelná — je odstupňovaná moc. Osvojování vědomostí se neděje homogenním způsobem, nýbrž je těm, kteří zastávají mo-

censké pozice a kteří jsou schopni dát vědomosti do služeb dílčích zájmů, často rozdílně dostupné.

Druhý vliv se týká úlohy hodnot. Změny v hodnotových systémech nejsou nezávislé na inovacích v poznávací orientaci, způsobených měnícími se pohledy na sociální svět. Kdyby nové vědění mohlo ovlivňovat transcendentálně racionální základnu hodnot, pak by tato situace nebyla možná. Taková racionální základna hodnot však neexistuje a změny v názorech odvozované od vědění, které na nás působí, mají ke změnám v hodnotových orientacích proměnlivý vztah.

Třetí faktor představuje vliv nezamýšlených důsledků. Sebevětší množství akumulovaného vědění o sociálním životě nemůže obsáhnout všechny okolnosti svého uplatnění, dokonce i kdyby takové vědění bylo zcela rozdílné od prostředí, v němž je aplikováno. Jestliže by se naše vědění o sociálním světě neustále zlepšovalo, rozsah nezamýšlených důsledků by se stále zmenšoval a nezamýšlené důsledky by se staly něčím zcela výjimečným. Reflexivita moderního sociálního života ale tuto možnost vylučuje a sama představuje čtvrtý vliv, se kterým je nutno počítat. Ačkoli je ve vztahu k mezím osvícenského rozumu nejméně diskutovaným aspektem, je stejně významná jako všechny ostatní faktory. Vtip není v tom, že neexistuje stabilní sociální svět, který bychom poznávali, ale že poznávání tohoto světa přispívá k jeho nestálému či proměnlivému charakteru.

Reflexivita modernity, která je přímo spojena s nepřetržitou tvorbou systematického sebepoznání, nezpevňuje vztah mezi expertním věděním a věděním, jež při své činnosti používají laici. Vědění, které formulují odborní pozorovatelé, se (po částech a mnoha různými způsoby) připojuje k předmětné oblasti, a tak ji (rámcově, ale také v praxi) mění. V přírodních vědách obdobný proces neexistuje. Není to totéž, jako když v mikrofyzice intervence pozorovatele mění to, co je zkoumáno.

Modernita, či postmodernita?

V tomto bodě můžeme diskusi o reflexivitě spojit s debatami o postmodernitě. „Postmodernita“ je často používána jako synonymum pro postmodernismus, postindustriální společnost ap. I když idea postindustriální společnosti, jak byla vypracována například Danielem Bellem[39], je vysvětlena dobře, o dalších dvou uvedených pojmech to zcela jistě neplatí. Naznačím zde rozdíl mezi nimi. Postmodernismus, ať to znamená cokoli, lze nejlépe pochopit jako výraz stylů a hnutí v literatuře, malířství, užitém umění a architektuře. Týká se aspektů *estetické reflexe* povahy modernity. Modernismus je nebo byl, byť často pouze nejasně vymezeným, rozpoznatelným názorem v těchto různých oblastech, o němž lze říci, že byl nahrazen jinými směry postmoderního druhu. (O tomto problému, který zde nebudu analyzovat, by mohla být napsána samostatná práce.)

Postmodernita se týká něčeho jiného, alespoň v tom smyslu jak já budu tento pojem definovat. Jestliže se přesouváme do fáze postmodernity, pak to znamená, že trajektorie sociálního vývoje nás odvádí od institucí modernity směrem k novému a odlišnému typu sociálního řádu. Postmodernismus, existuje-li v přesvědčivé formě, může vyjadřovat jen určité vědomí takového přechodu, ale neukazuje, že existuje.

Co se obvykle postmodernitou míní? Kromě obecného životního pocitu v období výrazné odloučenosti od minulosti má tento pojem obvykle jeden nebo více následujících významů: náš objev, že nic nemůže být známo s určitostí, protože všechny doposud známé „základy“ epistemologie se ukázaly nespolehlivými; že „historie“ neobsahuje teleologii, a proto nemůže být přijatelně obhájena žádná verze „pokroku“; a že se prosazuje nový politický a sociální program zdůrazňující rostoucí význam ekologických otázek a snad i nových sociálních hnutí obecně. Sotva dnes někdo spojuje postmodernitu s tím, co bylo kdysi široce přijímáno — s nahrazením kapitalismu socialismem. Vytlačení tohoto přecho-

[39] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (London: Heinemann, 1974).

du z centra pozornosti je skutečně jedním z hlavních faktorů, který urychlil současné diskuse o možném rozkladu modernity, a to zejména s ohledem na Marxův předpoklad totálního pojetí dějin.

Nejprve zamítněme jako nehodnou vážného intelektuálního uvažování myšlenku, že není možné žádné systematické vědění o lidském jednání nebo trendech sociálního vývoje. Zaujme-li někdo takovýto postoj (a není-li to jen nehotová představa), sotva by o tom mohl napsat knihu. Jedinou možností by mohlo být zavržení intelektuální činnosti vůbec — dokonce i „hravé dekonstrukce“ — ve prospěch, řekněme, zdravého fyzického cvičení. Absence základů epistemologie znamená cokoliv, ale ne toto. Jako přijatelnější východisko můžeme použít „nihilismus“ Nietzscheho nebo Heideggera. Navzdory rozdílu mezi oběma filozofy existuje pohled, ve kterém se sbližují. Oba spojují s modernitou myšlenku, že „historie“ může být chápána jako postupné osvojování racionálních základů vědění. Podle nich je to vyjádřeno v pojmu „překonání“: tvorba nových porozumění umožňuje v rámci kumulativní zásoby vědění určit to, co má hodnotu a co ne.[40] Oba sice považují za nutné distancovat se od fundamentalistických osvícenských tvrzení, avšak nemohou je kritizovat z výhodné pozice nadřazených nebo lépe zdůvodněných znalostních tvrzení. Proto opouštějí pojem „kritického překonání“, jež hrálo tak významnou úlohu v osvícenské kritice dogmatu.

Každý, kdo v této otázce spatřuje základní aspekt přechodu od modernity k postmodernitě, se však dostává do velkých obtíží. Jedna z hlavních námitek je samozřejmá a dobře známá. Z toho, že mluvíme o postmodernitě jako o tom, co nahrazuje modernitu, vyplývá, že se dovoláváme něčeho, o čem se dnes tvrdí, že to není možné: předložit ucelený obraz historie a určit naše místo v ní. Kromě toho, pokud byl Nietzsche prvním autorem oddělujícím postmodernitu od modernity, tedy autorem popisujícím jev, který se zřejmě děje dnes, jak je možné, že to vše viděl již před sto lety? Jak to, že byl Nietzsche schopen učinit takový objev, když, jak sám o sobě říkal, udělal pouze to, že odhalil skryté předpoklady osvícenství samotného?

[40] Srv. Gianni Vattimo, *The End of Modernity* (Cambridge, Eng.: Polity, 1988).

Je obtížné ubránit se závěru, že odklon od fundamentalismu je významným předělem ve filozofickém myšlení, který má svůj původ ve středním a pozdním 19. století. Je jistě smysluplné vidět ho spíše jako „modernitu, která začíná rozumět sama sobě“, než jako překonání modernity samotné.[41] Lze ho interpretovat způsobem, který bych nazval *prozřetelné* názory na svět. Osvícenské myšlení a západní kultura obecně se zrodily z náboženského kontextu, který zdůrazňoval teleologii a dosažení Boží milosti. Božská prozřetelnost byla dlouho vůdčí ideou křesťanského myšlení. Bez těchto předcházejících orientací by osvícenství bylo stěží možné. Nikterak nepřekvapuje, že obhajoba nespoutaného rozumu pouze přetvořila myšlenky prozřetelnosti, spíše než je nahradila. Jeden typ jistoty (božský zákon) byl nahrazen jiným (jistota našich smyslů, empirického pozorování) a božská prozřetelnost byla nahrazena prozřetelným pokrokem. Navíc se idea prozřetelnosti rozumu shodovala s růstem evropské nadvlády nad zbytkem světa. Růst evropské moci poskytoval, tak, jak se prosazoval, materiální oporu pro předpoklad, že nový pohled na svět má pevný základ, který nabízí bezpečí a současně umožňuje osvobození od dogmat tradice.

Zárodky nihilismu však jsou v osvícenském myšlení obsaženy od samého počátku. Oblast rozumu se chápe jako nespoutaná, avšak žádné vědění nemůže spočívat na nesporných základech, protože dokonce i ty nejsilněji sdílené pojmy mohou být považovány za platné „jen v zásadě“ nebo „až na další“. Jinak by sklouzly do dogmatu a oddělily se od pravé oblasti rozumu, která určuje, co je vůbec platné. Také výpověď našich smyslů, které poskytují nejspolehlivější informaci, jakou můžeme získat, považovali myslitelé raného osvícenství za „průkaznost“, která je v zásadě podezřelá. Smyslová data nikdy nemohou poskytnout dostatečnou základnu nového vědění. Filozofické myšlení si dnes silněji uvědomilo, že smyslové pozorování je prostoupeno teore-

[41] V publikovaných textech existuje mnoho úvah o tom, jak dalece by postmodernita měla být chápána jednoduše jako pokračování modernity. Jedna raná varianta takové úvahy je obsažena v Frank Kermode, „Modernisms“, v Kermode, *Continuities* (London: Routledge, 1968). Pozdější diskuse viz příspěvky v Hal Foster, ed., *Postmodern Culture* (London: Pluto, 1983).

tickými kategoriemi, a ve svém hlavním směru se ostře odvrátilo od empiricismu. Od dob Nietzscheho si navíc lépe uvědomujeme cirkularitu rozumu stejně jako problematické vztahy mezi věděním a mocí.

Tento vývoj nám spíše poskytuje plnější porozumění reflexivitě, jež je obsažena v modernitě, než že nás vede „za modernitu“. Modernita je znepokojivá nejen z důvodu cirkularity rozumu, ale proto, že povaha této cirkularity je zcela záhadná. Jak můžeme ospravedlnit závazek vůči rozumu samotným rozumem? Byli to paradoxně logičtí pozitivisté, kteří na tento problém přímo narazili v důsledku svého důkladného odstraňování zbytků tradice a dogmatu z racionálního myšlení. Modernita se nakonec ukazuje být ve svém jádru záhadná a zdá se, že není cesty, jak tuto záhadnost „překonat“. Jsme ponecháni s otázkami tam, kde kdysi odpovědi existovaly. Dále vysvětlím, že to nejsou jen filozofové, kteří si to uvědomují. Obecné povědomí o tomto jevu prostupuje do úzkostí, které působí na každého.

Postmodernita není spojována pouze s koncem fundamentalismu, ale i s „koncem dějin“. Protože už jsem se o tom zmínil dříve, není třeba zde o tomto pojmu podrobně diskutovat. „Dějiny“ nemají žádnou vnitřní formu ani obecnou teleologii. Může být napsáno množství historií, avšak nemohou být zakotveny odkazem k nějakému archimedovskému bodu (jako myšlenka, že historie má směr vývoje). Historie nesmí být ztotožňována s „historicitou“, která je zřetelně svázána s institucemi modernity. Marxův historický materialismus oba pojmy chybně zaměňuje, čímž nejen připisuje historickému vývoji falešnou jednotu, ale nerozeznává ani specifické vlastnosti modernity. Tyto otázky byly předmětem známé diskuse mezi Lévi-Straussem a Sartrem.[42] „Užití historie k dělání historie“ je základním jevem modernity, nikoliv obecným principem, který by šel aplikovat na jiné epochy. Je to vlastně určitý způsob reflexivity, jenž se rozvíjí v podmínkách modernity. Dokonce i historie jako datování, přehledné zo-

[42] Viz Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Francouzsky *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1965). Česky *Myšlení přírodních národů* (Praha: Československý spisovatel, 1971; Liberec: Dauphin, 1996).

brazování posloupností změn mezi daty, je specifickým způsobem kódování temporality.

Musíme být opatrní v tom, jak chápeme historicitu. Může být definována jako užití minulosti k vytváření současnosti, ale to nezávisí na respektu vůči minulosti. Historicita naopak znamená použití vědomostí o minulosti k rozchodu s ní — či alespoň k ponechání jen toho, co může v zásadě být ospravedlněno.[43] Historicita nás orientuje zejména k budoucnosti. Budoucnost je považována v podstatě za otevřenou, avšak kontrafaktuálně podmíněnou způsoby jednání rozvíjenými s ohledem na budoucí možnosti. Je to základní aspekt časoprostorového „rozpínání", které podmínky modernity činí jak možným, tak nutným. „Futurologie" — mapování možných/pravděpodobných/dostupných budoucností — se stává důležitější než mapování minulosti. Každý z typů vyvazujících mechanismů, zmíněných dříve, předpokládá takovouto orientaci na budoucnost.

Rozchod s názory na historii diktovanými prozřetelností, rozklad fundamentalismu, spolu se vznikem kontrafaktuálního, na budoucnost orientovaného myšlení, a „vyprazdňování" pokroku stálou změnou se tak liší od klíčových perspektiv osvícenství, že je oprávněný názor chápající současnost jako období dalekosáhlého přechodu. Je však chybou přičítat tyto projevy postmodernitě; to brání přesnému porozumění jejich povaze a důsledkům. Rozpojení, která se prosadila, je lépe nahlížet jako výsledky procesu sebeprojasňování moderního myšlení, jako odstraňování zbytků tradice a prozřetelných názorů. Nedostali jsme se za modernitu, nýbrž prožíváme fázi její radikalizace.

Postupný úpadek hegemonie Evropy a Západu, jehož druhou stranou je rostoucí globální celosvětová expanze moderních institucí, je zřetelně jedním z hlavních působících vlivů. Projektovaný „zánik Západu" byl samozřejmě předmětem diskusí některých autorů od druhé poloviny 19. století. V tomto kontextu se toto sousloví obvykle týká cyklické koncepce historické změny, podle níž je moderní civilizace chápána jako jedna z regionálně lokalizovaných civilizací mezi jinými, které ji předcházely v jiných oblastech světa. Civilizace mají svá období mládí, dospělosti a stáří

[43] Srv. Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stuttgart: Reclam, 1981).

a jejich vzájemné nahrazování vždy znamená regionální přerozdělení globální moci. Ale modernita *není* jen jedna civilizace mezi jinými, jak jsem již uvedl výše ve své diskontinuitní interpretaci. Ustupující nadvláda Západu nad zbytkem světa není výsledkem klesajícího vlivu institucí, které tam vznikly, ale výsledkem jejich globálního rozšíření. Ekonomická a politická moc a vojenská síla, které vedly k nadřazenosti Západu, jsou založeny na souhře čtyř institucionálních dimenzí modernity, o kterých budu za chvíli hovořit a jimiž se západní země již tak výrazně neodlišují od ostatních. Tento proces můžeme interpretovat jako proces *globalizace,* tedy pomocí pojmu, který musí mít klíčové postavení ve slovníku sociálních věd.

A co říci o ostatních změnách, které jsou často tak nebo onak spojovány s postmodernitou: vznik nových sociálních hnutí a utváření nových politických programů? Tyto aspekty jsou určitě důležité, jak se pokusím ukázat později. Musíme však obezřetně nacházet vlastní cestu mezi různými teoriemi nebo interpretacemi, které byly kolem těchto otázek rozvinuty. Budu postmodernitu analyzovat jako sérii vnitřně podmíněných přechodů vzdalujících se od — nebo jdoucích „za" hranice — různých institucionálních shluků modernity, které budou dále charakterizovány. Ještě nežijeme v postmoderním sociálním světě, ale stále více můžeme spatřovat záblesky vznikajících způsobů života a forem sociální organizace, které se odlišují od těch, které byly podporovány moderními institucemi.

V souvislosti s touto analýzou můžeme snadno vidět, proč je radikalizace modernity tak znepokojující a současně tak závažná. Nejnápadnější rysy postmodernity — *rozklad evolucionismu, ústup teleologie dějin,* uznání *důkladné a konstitutivní reflexivity* společně s *vytrácením privilegované pozice Západu* — nás vedou do nového světa znepokojivé zkušenosti. Slovo „nás" se zde týká primárně těch, kteří žijí na Západě — nebo přesněji v industrializovaných oblastech světa —, ale je to něco, čehož důsledky jsou již pociťovány po celém světě.

Shrnutí

Nyní jsme v bodě, kdy můžeme shrnout předchozí diskusi. Rozlišili jsme tři dominantní, navzájem související zdroje dynamického vývoje modernity:

Oddělení času a prostoru. To je podmínka rozpojení času a prostoru v neomezeném rozsahu; vytváří způsoby přesného časového a prostorového zónování.

Rozvinutí vyvazujících mechanismů. Tyto mechanismy „vytlačují" sociální činnost z lokálních kontextů a reorganizují sociální vztahy napříč velkými časoprostorovými vzdálenostmi.

Reflexivní přivlastňování vědění. Produkce systematického vědění o sociálním životě se stává integrální částí reprodukce systému, která vytlačuje sociální život z ustálené tradice.

Souhrnně řečeno, tyto tři rysy moderních institucí pomáhají vysvětlit, proč se život v moderním světě podobá spíše jízdě v rychle jedoucím tiráku (tuto představu podrobně rozvinu později) než jízdě v pečlivě udržovaném a dobře řízeném automobilu. Reflexivní osvojení vědění, které je vnitřně podněcující, ale také nutně nestálé a dočasné, zapojuje do tohoto procesu rozsáhlé časoprostorové úseky. Vyvazující mechanismy poskytují prostředky tohoto rozšiřování tím, že vytlačují sociální vztahy z jejich „situovanosti" ve specifických místech.

Vyvazující mechanismy mohou být vyjádřeny následovně:

Symbolické znaky a expertní systémy zahrnují *důvěru*, která se liší od důvěřivosti založené na slabém induktivním vědění.

Důvěra působí v prostředí rizika, v němž může být dosahováno různých stupňů bezpečí (ochrany proti nebezpečí).

Vztah mezi důvěrou a vyvazováním zde zůstává abstraktní. Později prozkoumáme, jak se důvěra, riziko, bezpečí a nebezpečí utvářejí v podmínkách modernity. Musíme také vzít v úvahu okolnosti, za kterých důvěra zaniká, a jak by měly být pochopeny situace, kdy důvěra neexistuje.

Vědění (které by zde mělo být chápáno jako „tvrzení o vědění"), jež je reflexivně uplatňováno v sociální činnosti, je infiltrováno čtyřmi soubory faktorů:

Odstupňovaná moc. Někteří jedinci nebo skupiny jsou k osvojování specializovaného vědění lépe připraveni.

Úloha hodnot. Hodnoty a empirické vědění jsou spojeny v síti vzájemného ovlivňování.

Vliv nezamýšlených důsledků. Vědění o sociálním životě překračuje záměry těch, kteří ho užívají k transformačním cílům.

Cirkulace sociálního vědění v kontextu dvojí *hermeneutiky.* Vědění, které je reflexivně uplatňováno v podmínkách reprodukce systému, mění podmínky, ke kterým se původně vztahuje.

Dále budeme sledovat význam těchto znaků reflexivity pro ta prostředí důvěry a rizika, která lze nalézt v současném sociálním světě.